Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2024. № 1 (25).
Dostoevsky and World Culture. Philological journal, no. 1 (25), 2024.



Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0+23/28
ББК 83.3
https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-1-134-167
https://elibrary.ru/YKIOJG

© 2024. Геннадий Карпенко
Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, Самара, Россия

«Так нас природа сотворила...»: преступление без наказания? (Ф.М. Достоевский и И.А. Бунин)

Статья первая

© 2024. Gennady Yu. Karpenko
S.P. Korolev Samara National Research University, Samara, Russia

“Nature Made Us This Way...”: Crime without Punishment? (Fyodor Dostoevsky and Ivan Bunin)

Информация об авторе: Геннадий Юрьевич Карпенко, доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы и связей с общественностью, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, Московское шоссе, д. 34, 443086 г. Самара, Россия.
https://orcid.org/0000-0002-7325-2802
E-mail: karpenko.gennady@gmail.com

Аннотация: В статье дается обоснование необходимости концептуализации «темной» природы человека, как она представлена в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» и в рассказе И.А. Бунина «Петлистые уши». Утверждая истину в Боге, писатели выявляли и «сумрачное» в человеке. Достоевский словами Раскольникова о праве «необыкновенных» «по закону природы» на убийство, а Бунин подробным описанием «прирожденного преступника» намечают другой — не библейский — образ «венца Творения». Предмет первой статьи — слова Раскольникова о праве на преступление. Они рассматриваются в свете философских и религиозных источников: показывается, как в европейской науке формировались устойчивые предпосылки для зарождения «раскольниковских» взглядов, осмысливаются в сопряжении с этим сюжетные мотивы «шестого дня» творения, «второго» творения из «ничто», «возвращения» Каина.

Достоевский, оставаясь «со Христом» в объяснении человека, не упрощает свое понимание антропологической проблемы: есть не только «те

люди», наполняющие историю злодеяниями, но и тот Каин, который всегда возвращается в «злочестии» «злочестивого племени» и возвращается, может быть, в «нас самих». Достоевский ведет-обращает человека к «шестому дню» Творения («апофатизм вспять»), освещает его путь как любовью Христа, так и разноценностным опытом и знанием человечества.

Для Достоевского антропологический вопрос остается открытым: но не в свете веры («мне лучше хотелось бы оставаться со Христом»), а по причине исторических фактов и современного понимания человека, представшего в новых концепциях «расщепленным», таким, каким он описан в статье Раскольникова.

Актуализация онто-антропологической проблематики романа открывает возможность оценить «Преступление и наказание» словами апостола Павла: «<...> описано в наставление нам, достигшим последних веков».

Ключевые слова: Достоевский, «Преступление и наказание», Бунин, «Петлистые уши», «закон природы» в Каине и во Христе.

Для цитирования: *Карпенко Г.Ю.* «Так нас природа сотворила...»: преступление без наказания? (Ф.М. Достоевский и И.А. Бунин) // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2024. № 1 (25). С. 134–167. https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-1-134-167

Information about the author: Gennady Yu. Karpenko, DSc in Philology, Professor of the Department of Russian and Foreign Literature and Public Relations, S.P. Korolev Samara National Research University, Moskovskoe Shosse 34, 443086 Samara, Russia.

https://orcid.org/0000-0002-7325-2802

E-mail:karpenko.gennady@gmail.com

Abstract: The article substantiates the need to conceptualize the “dark” nature of man, as presented in Fyodor Dostoevsky’s novel *Crime and Punishment* and Ivan Bunin’s short story “Loopy Ears.” Asserting the truth in God, the writers also reveal the “dark” in man. Dostoevsky employs Raskolnikov’s words about the right of the “extraordinary” “according to the law of nature” to murder, while Bunin, through a detailed description of the “born criminal,” outlines another — not biblical — image of the “crown of Creation.” The subject of the first article is Raskolnikov’s words about the right to commit a crime. They are considered in the light of philosophical and religious sources: it is shown how stable prerequisites for the emergence of “schismatic” views were formed in European science; the plot motives of the “sixth day” of creation, the “second” creation from “nothing,” the “return” of Cain are comprehended in conjunction with this. Dostoevsky, remaining “with Christ” in the explanation of man, does not simplify his understanding of the anthropological problem: there are not only “people” who fill history with atrocities, but also Cain who always returns in the “wickedness” of the “wicked tribe” and returns, perhaps, to “ourselves.” Dostoevsky leads the reader to the “sixth” day of Creation (“apophaticism backwards”), illuminating his path both with the love of Christ and with his experience and knowledge of humanity. For Dostoevsky, the anthropological question remains open: not because of faith (“I would rather stay with Christ”), but because of historical facts and the modern understanding of man, where he appeared

as “split,” as described in Raskolnikov’s article. The actualization of the ontological and anthropological problems of the novel reveals the opportunity to evaluate *Crime and Punishment* in the words of the Apostle Paul: “<...> written down as warnings for us, on whom the culmination of the ages has come.”

Keywords: Dostoevsky, *Crime and Punishment*, Bunin, “Loopy Ears,” “the law of nature” in Cain and in Christ.

For citation: Karpenko, G.Yu. “‘Nature Made Us This Way...’: Crime without Punishment? (Fyodor Dostoevsky and Ivan Bunin).” *Dostoevsky and World Culture. Philological journal*, no. 1 (25), 2024, pp. 134–167. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-1-134-167

В статье маргинальный антропологический извод в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» — «необыкновенный» человек, который «по природе своей» имеет право на преступление [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 223] — рассматривается как в контексте философских и религиозных источников, так и в перспективе осмысления данного извода И.А. Буниным в рассказе «Петлистые уши», герой которого, Адам Соколович, заявляет: «Я так называемый выродок» [Бунин, 1966, т. 4, с. 389] (бунинский «выродок», возникший под влиянием романа «Преступление и наказание» и антропологических идей конца XIX — начала XX веков, — предмет описания в другой статье). Необходимость такого «дуплетного» рассмотрения объясняется не только тем, что обозначенная проблема важна сама по себе как фундаментальная, бросающая вызов «доброму человечеству», но и тем, что в новом академическом издании полного собрания сочинений и писем в 35 томах в обзоре научной литературы по вопросу бунинской рецепции романа Достоевского [Достоевский, 2013–, т. 7, с. 561–564] не учтены источники [Карпенко, 2009, с. 46–49], которые позволяют сегодня, как представляется, перевести общую для Достоевского и Бунина проблему «преступного человека» на онто-антропологический уровень ее понимания и представить ее как проблему «шестого дня» Творения, «второго» Творения.

Между тем исследователи творчества Достоевского «сумеречную харизму» человека, по словам В.А. Бачинина [Бачинин, 2000, с. 68], стараются или обойти, так как она мешает непротиворечивой концептуализации антропологического, или описать в соответствии

с ценностной установкой, которую формульно обозначил еще В.С. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского»: «<…> русский народ, несмотря на свой видимый звериный образ, в глубине души своей носит другой образ — образ Христов <…>» [Соловьев, 1912, т. 3, с. 202]. А «преступный человек», выведенный Буниным в рассказе «Петлистые уши», оценивается учеными как результат идейного спора, как творческая реплика писателя на роман «Преступление и наказание», возникшая в условиях тревожного времени [Достоевский, 2013–, т. 7, с. 561–564]. Такая аксиологическая и гносеологическая локализация антропологической проблемы не позволяет обновить постановку вопроса и подойти к его решению не только со стороны теоантропных идей, но и с учетом сомнений в «образе Божием» в человеке. А именно такую сложную «объективность» «образа» человека запечатлели в своих произведениях Достоевский и Бунин.

Другими словами, «темная харизма» [Бачинин, 2000, с. 67], которую выявляют в человеке Достоевский и Бунин, требует отдельного системного (не оценочного —«Жестокий талант» [Михайловский, 1908, т. 5, с. 4–78]) изучения.

Проблема «темной» антропологии разрешена Достоевским и Буниным совершенно по-разному как в сюжетном воплощении, так и в культурно-исторических перспективах (с признаками схождения и различия), но осмыслена как злободневная и сущностная со всей определенностью: Достоевский словами Раскольникова о праве «необыкновенных» «по закону природы» на убийство, а Бунин подробным описанием «прирожденного преступника» намечают другой — не библейский — статус «венца Творения».

Безусловно и очевидно, что такой маргинальный извод в решении проблемы человека есть выражение «антропологического беспокойства» писателей, которые, выявляя «сумрачное» в человеке, все же утверждали (тоже каждый по-своему) истину в Боге, глубинную соприродность человека Богу.

При такой актуализации общего интереса писателей к специфическим воззрениям на человека вопрос субъективного (личностного) отношения Бунина к «нелюбимому» Достоевскому остается за пределами данной статьи, тем более что сам вопрос достаточно подробно и обстоятельно описан В.А. Тунимановым в работе «И.А. Бунин и Достоевский. (По поводу рассказа Бунина “Петлистые уши”)» [Туниманов, 2004, с. 207–235].

В центре рассмотрения находится значимая для писателей антропологическая проблема, озвученная гениально просто еще А.С. Пушкиным: «Так нас природа сотворила, / К противуречию склонна» [Пушкин, 1977–1979, т. 5, с. 88]. Слова Пушкина указывают на серьезность произошедшего в эпохе мировоззренческого сдвига в понимании человека. В культуре случилось не просто антропо-онтологическое допущение, а утверждение другой природы человека. Библейские представления о том, что человек сотворен «по образу Божию», были дополнены натурфилософскими и естественнонаучными концепциями разного толка, которые как поддерживали «хорошо весьма» (Быт 1: 31) шестого дня Творения [Гердер, 2013], так и ставили «дwбрà sѣлẁ» (Елизаветинская Библия, 1751, Быт 1: 31) под сомнение, вплоть до его отрицания.

Показательны в этом отношении заявления И. Канта и Л. Бюхнера, хотя и прозвучавшие в разное время, но наметившие тем самым устойчивость позитивистских настроений всего XIX века. Если Гердер, исследуя «путь Бога в природе», видит небесный свет «во всех творениях Бога, излучаемый сокровенным присутствием Творца» [Гердер, 2013, с. 11], то Кант, чтобы изгнать Бога из объяснений природы и человека, подводит под научные исследования методологический фундамент и, подменяя абсолютное «понятие» абсолютизируемой и абстрактной «правильной максимой», призывает: «<...> согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны избегать всякого объяснения устроения природы волею некоей высшей сущности» [Кант, 1963–1966, т. 1, ч. 1, с. 152]. Кант очеловечивает человека так, что обезбоживает его, подчиняет его существование «безусловным законам» [Кант, 1965, т. 4, ч. 2, с. 7]. В работе «О изначально злом в человеческой природе» (1792) философ утверждает: «<...> мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [Кант, 1963–1966, т. 4, ч. 2, с. 7].

Л. Бюхнер идет еще дальше. В своих суждениях он более категоричен, чем Кант. В популярной в середине XIX века книге «Kraft und Stoff» — «Сила и материя. Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нем моралью, или учением о нравственности» (1855) — немецкий философ пишет: «<...> дальнейшее существование Бога <...> совершенно немыслимо, — это дуалистическая, сплетенная из Бога и мира чудовищность» [Бюхнер, 1907, с. 7]; «Человек <...> не создание божества <...> а продукт природы» [Бюхнер, 1907, с. 141];

«Нашему времени выпало на долю добиться уже давно одержанной в теории и науке победы человеческого принципа над божественным также и на практике» [Бюхнер, 1907, с. 147].

Конечно, не случайно и симптоматично, что один из иерархов русского Православия святитель Филарет (Дроздов), обеспокоенный распространением позитивистских настроений, в 1867 году, в год своей кончины, переиздает, откликаясь на «настоятельную нужду чад Православной Церкви», свое сочинение «Толкование на Книгу Бытия», которое в последний раз было опубликовано «вторым тиснением сорок восемь лет тому назад» [Филарет, 2004, с. 11], в пушкинскую эпоху. В «Предуведомлении от издателей» высказывается наставительное пожелание: «Да послужит оно чадам Православной Церкви пособием к уразумению истинной истории о начале мира и человека!» [Филарет, 2004, с. 12].

Святитель Филарет, ставя перед собой задачу «показать Бога Творца и Промыслителя вопреки заблуждениям языческим» [Филарет, 2004, с. 19], напоминает непреложную истину Творения: «Творец являет в тварях благость свою <...> и, наконец, святость порядка природы, который во всех частях своих происходит от Бога и в происхождении тварей сливается с непосредственным действием Творца» [Филарет, 2004, с. 28],

Как видим, в культуре XIX века заявляется и обсуждается проблема не просто гносеологического (познавательного), а онтологического порядка, которая касается утверждения и пересмотра изначальных ценностных основ бытия и сущностной природы человека.

И Родион Раскольников, и герой рассказа «Петлистые уши» Адам Соколович — отрицатели антропологических итогов «шестого дня» Творения — относят себя с разной степенью убежденности к избранным натурам. Герой Достоевского пытается быть таким до «знания» своего воскресения («Но он воскрес, и он знал это <...>» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 473]), до «внесюжетного» таинства преображения: «Это могло бы составить тему нового рассказа» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 474]. Герой Бунина — «Он еще с нами» (один из черновых вариантов названия рассказа [Бунин, 1966, т. 4, с. 492]) — остается верен своей натуре даже за пределами сюжетного пространства. У них разные антропологические исходы, отражающие особенности осмысления писателями «сумеречной харизмы» человека: Раскольников «призван» Богом к «постепенному обновлению

человека» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 474], а Соколович находится во власти атавистических законов природы и обречен как тип человеческий «во веки веков» быть «прирожденным преступником».

Каждая из так называемых теорий героев — Родиона Раскольникова и Адама Соколовича — требуют отдельного внутритекстового и контекстного рассмотрения и уточнения в их узловом допущении о праве «необыкновенных» на преступление.

В разговоре с Порфирием Петровичем Родион Раскольников, уточняя основные положения своей статьи «О преступлении», бросает вызов традиционным представлениям о человеке и, ссылаясь на «закон природы» и опыт истории, словно поправляет созданное Господом в шестой день Творения: «**Одним словом**, **я вывожу**, что и все, не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны, **по природе своей, быть непременно преступниками**, — более или менее, разумеется. Иначе трудно им выйти из колеи, а оставаться в колее они, конечно, не могут согласиться, опять-таки **по природе своей**, а по-моему, так даже и обязаны не соглашаться. **Одним словом**, **вы видите**, что до сих пор тут нет ничего особенно нового. Это тысячу раз было напечатано и прочитано. <...> Я только в главную мысль мою верю. Она именно состоит в том, что люди, **по закону природы**, **разделяются** *вообще* на два разряда: **на низший** (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно **для зарождения себе подобных**, и **собственно на людей**, то есть **имеющих дар** или талант **сказать** в среде своей *новое слово*. <...> **Одним словом**, у меня все равносильное право имеют <...>» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 223].

В книге-комментарии Б.Н. Тихомирова «Лазарь! гряди вон» [Тихомиров, 2005, с. 127–129, 235–242] и в обновленном, дополненном и исправленном реальном (построчном) комментарии к роману «Преступление и наказание», подготовленном С.Б. Березкиной, указаны многие источники, к которым непосредственно или вероятно восходят идеи и настроения Раскольникова, содержащиеся в его «аристократической» теории [Достоевский, 2013–, т. 7, с. 683–689]. Однако необходимо обратить внимание не только на источниковедческую основу идей героя, но и на исходную — априорную — предпосылку, на «аксиоматику» его суждений: «по закону природы», «по природе своей». Какими бы ни были источники теории Раскольникова, главное в этой теории априорное основание.

Априорность, аксиоматичность — это удивительное в своем потенциальном лукавстве свойство присутствия того, чего еще нет, но, будучи выведенным из априорности, образуется и утверждается как реальность, как фантом реальности: это само собой разумеющаяся очевидность, в которой укореняется всякая вещь, находящая в априорности свой исток и свое оправдание, это возможная фактичность до факта, потенциально признаваемое явление до его проявления. Априорность сродни чуду и вере. Реальность бытия, выведенная из аксиом, претендует на место высшей реальности и истины. От Парменида и до Канта, а также до их философских и естественнонаучных последователей человек всегда пользовался такой процедурой легализации бытия вещей и их сущностей. Кант рассматривает способность суждения [Кант, 1963–1966, т. 5, с. 177] «как apriori законодательствующую способность» и называет ее «трансцендентальной способностью» [Кант, 1963–1966, т. 5, с. 178]. Раскольников для усиления своей аргументации, для философского обоснования своей теории — для большей убедительности — вполне бы мог использовать слова Канта: «<…> всеобщие законы природы имеют основу в нашем рассудке, который предписывает их природе» [Кант, 1963–1966, т. 5, с. 179]; «<…> закон предначертан ей apriori» [Кант, 1963–1966, т. 5, с. 178].

«Закон природы» как единица высказывания обозначает и удивительное психоментальное свойство воспринимающего человека, сферу его доверия: «закон природы» держится на доверии человека и его доверием (верой).

Слова «закон природы» для Раскольникова и собеседников, Порфирия Петровича и Разумихина, естественны и привычны как лексически узнаваемый оборот времени. «<…> подобный взгляд был “в крови эпохи”, жаждавшей уловить “закон человеческой жизни, как Ньютон уловил закон мироздания”» [Тихомиров, 2005, с. 236], — справедливо заключает Б.Н. Тихомиров, обозревая и систематизируя суждения представителей культуры того времени о торжестве всесильного закона.

С другой стороны, данные слова узнаваемы и по другому основанию: «по закону природы» и «по природе своей» отсылают нас к ветхозаветной языковой памяти: «по ѡ҆́бразꙋ бж҃їю» (Елизаветинская Библия, Быт 1: 27), «по образу Божию» (Быт 1: 27). Память побуждает Раскольникова бессознательно в ответственный момент спора «просто и скромно» («начал он просто и скромно»

[Достоевский, 2013–, т. 6, с. 222]) использовать опорные грамматико-риторические конструкции Священного Писания. Даже вводное «одним словом», произнесенное героем избыточно трижды, навевает библейскую — ветхо- и новозаветную — интенцию: «Словом Божиим все сотворено <...>» [Евангелие Достоевского, с. XI].

В свете Книги Бытия высказывание Раскольникова приобретает особый — с оттенком и усилением сакральности — смысл. Ссылкой на «закон природы», упорядочивающий мир по-новому, герой словно вносит изменения в «шестой день» Творения, вторгается в пространство, где Господь напрямую говорил с человеком: «Одним **словом**, **я вывожу** все чуть-чуть из колеи выходящие **люди**, **должны, по природе своей, быть** непременно **преступниками**. Люди, **по закону природы**, разделяются на два разряда: на низший (обыкновенных), на материал, служащий для зарождения себе подобных, и собственно на людей, имеющих дар сказать новое слово. **Одним словом**, у меня все равносильное право имеют».

Если у Пушкина в стихотворении «Анчар» есть «день гнева»: «Природа жаждущих степей его в день гнева породила» [Пушкин, 1977–1979, т. 3, с. 79], — то в романе Достоевского подобным «днем гнева» является «закон природы», в существование которого верит Раскольников: «закон природы» «запустил» процесс деления людей на два разряда и неизбежного появления в веках «прирожденных преступников».

Такое просвечивание Достоевским (и читателем) привычного «по закону природы» ветхозаветным «по образу Божию» — это частное проявление всеобщей духовной способности писателя (и чуткого читателя) воспринимать мир в свете и в присутствии Господа: «<...> за словом всегда видится ему [Достоевскому — *Г.К.*] мир и его Творец» [Касаткина, 2004, с. 152], — и эта способность, реализуемая в тексте, определяется Т.А. Касаткиной как «базовый художественный принцип» [Касаткина, 2021, с. 175]. Благодаря такому «эффекту симультанности» [Тороп, 1984, с. 138–158], порождающей и воздействующей мощи сопрягаемых в слове смыслов и ценностей, творчество Достоевского становится деятельным субъектом «мировых событий» [Мамардашвили, Пятигорский, 1999, с. 54–56]: обладает способностью напоминать о себе «в нас самих» продуктивной жизненностью, витальностью вечного, «уготовлять путь далее» [Филарет, 2004, с. 9] и участвовать тем самым в процессе «довоплощения» человека, — обладает такими индуцирующими

свойствами воздействия, что под силу только Священному Писанию. О произведениях Достоевского можно сказать словами апостола Павла: «<...> описано в наставление нам, достигшим последних веков» (1 Кор 10: 11).

Более того, если воспользоваться ценными наблюдениями Т.А. Касаткиной [Касаткина, 2019, с. 141–156, 169–174] и А.Г. Гачевой [Гачева, 2021, с. 128–134], то можно сказать, что писатель, вводя в высказывание Раскольникова семантически маркированные слова «по закону природы», отсылает нас не столько (и не только) к научным источникам и к фразам, которые были на слуху, а сколько (но и прежде всего) к опыту своего христоцентричного переживания. Для Достоевского «закон природы» один, и он им утверждается в минуту душевного потрясения. В дневниковой записи от 16 апреля 1864 года «Маша лежит на столе...» Достоевский свидетельствует: «Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 172].

Достоевский «закон природы» понимает как богочеловеческий, как закон Христа, поэтому и Раскольникову дает такую возможность пережить его действие в самом себе: придти к таинству преображения путями человеческими в конце романа. Но сюжетно — в начале романа — герой теоретически и слепой верой утверждает другой «закон природы», разрешающийся в человеке правом на убийство.

Обнаружение едва заметного «ветхозаветного следа» в высказывании Раскольникова позволяет актуализировать проблему человека в ее «априорном» — онтологическом — выражении, а именно: в аспекте Творения.

Выход исследовательской мысли на уровень рассмотрения романа Достоевского в контексте зарождения первых сущностей и смыслов открывает возможность осознать текст «со стороны поэтики Творения» [Топоров, 1995, с. 576]: увидеть его как произведение, не только отражающее злободневные проблемы эпохи, но и соотносящее события «здесь и сейчас» с предвечными ценностями, — сопрягающее тем самым повседневное с вечным, которое было даровано национальной культуре посредством Священного Писания и Предания.

Библейский код романа намечает перспективу посмотреть на человека как на «венца» Творения, как на героя, который «оглядывается» на Творца.

Библия всем своим содержательным и грамматическим строем формирует у чуткого человека память о потаенной первосущности самого себя («первопамять»), проникает, как и искусство, «в слои самого глубинного чувственного мышления» [Эйзенштейн, 1964, с. 120].

С богословской точки зрения библейская «первопамять» — содержательно-грамматический код Библии — это совет Божий человеку, «Божие *предвидение и предзнаменование*» [Филарет, 2004, с. 52].

У человека XIX века было достаточно источников, от семейных до литургических, чтобы у него сознательно и подсознательно (непроизвольно) сформировалась «ветхозаветная» — и содержательная, и лексико-грамматическая —память.

И литургическая, и ученическая память Раскольникова «подбрасывает» ему риторическую конструкцию «по закону природы» в «умышленной» беседе, которую затеял Порфирий Петрович.

Книга Бытия, как это передается в Елизаветинской Библии (1751), утверждает непреложную истину шестого дня Творения — сотворения человека: «И҆ речѐ бг҃ъ: сотвори́мъ человѣ́ка по ѡ҆́бразоу на́шемоу и҆ по подо́бїю <…> И҆ сотворѝ бг҃ъ человѣ́ка, по ѡ҆́бразоу бж҃їю сотворѝ є҆гѡ̀ <…> И҆ ви́дѣ бг҃ъ вс҄ѧ, є҆ли҄ка сотворѝ: и҆ сѐ дѡбра̀ ѕѣлѡ̀» (Елизаветинская Библия, Быт. 1: 26–27, 31).

Раскольников (и в первую очередь его автор), безусловно, с детских, с ученических лет знал («Давно... Когда учился» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 279] и «Историю II. О создании человека» из популярной в нескольких поколениях книги «Сто четыре священные истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, в пользу юношества, Иоанном Гибнером, с присовокуплением благочестивых размышлений». В соответствии с рекомендациями И. Гибнера, как указывает Б.Н. Тихомиров, «<...> юные читатели в течение двух лет должны были осваивать по одной главе из “Ста четырех священных историй...” в неделю, заучивая тексты едва ли не наизусть. В силу этого многие речевые и образные формулы книги детства Достоевского должны были надолго сохраняться в памяти писателя» [Тихомиров, 2021, с. 51].

По подсчетам Б.Н. Тихомирова, «“Сто четыре священные истории...” в последней трети XVIII — первой половине XIX в. пользовались в России исключительной популярностью. Они издавались с 1770 по 1863 год более двадцати раз и выходили в нескольких

переводах: М. Соколова (1770–1803), В. Богородского (1798–1832), И. Висковатова (1818), П. Яновского (1832–1846) и др.» [Тихомиров, 2021, с. 28].

И как бы переводы в лексических деталях и в грамматических вариантах ни различались между собой, аксиологическое содержание и риторическая модель библейского высказывания сохраняются и — более того — в последующем новом переводе учитывается (вплоть до точного воспроизведения) опыт предшествующего перевода: «<…> все твари его были весьма хороши <…> Бог так сказал: Сотворим человека по образу нашему, нам подобного» [Сто четыре, 1781, с. 4–5]; «<…> все, созданное им, было хорошо <…> Бог, создав все прочие твари, сказал так: сотворим человека по образу нашему, нам подобного» [Сто четыре, 1815, с. 2–3]; «<…> все, созданное им, было хорошо <…> Бог, создав все прочие твари, сказал так: Сотворим человека по образу нашему и по подобию» [Сто четыре, 1825, с. 2–3].

Как пишет Б.Н. Тихомиров, «<…> проблема отражений книги И. Гибнера в творческой работе Достоевского до сих пор не поставлена в научной литературе <…> следы знакомства писателя с этой книгой обнаруживаются с большей или меньшей определенностью прежде всего в итоговом романе Достоевского “Братья Карамазовы” (1879–1880)» [Тихомиров, 2021, с. 41–42].

Но можно с уверенностью сказать, что и в романе «Преступление и наказание» заметен «ветхозаветный след» «Священных историй» И. Гибнера. Структурно-грамматическая соотнесенность высказывания Раскольникова и библейских речений очевидна: «**Бог сказал** <…> по образу нашему и по подобию <…> **по образу Божию** <…> **все, созданное им, было хорошо**» — «Одним **словом, я вывожу** <…> по природе своей <…> **по закону природы** <…> **должны быть непременно преступниками**». Нетрудно заметить, что библейский код, проявляясь на грамматико-синтаксическом уровне в высказывании Раскольникова, ценностно трансформируется в свою противоположность: человек «по образу нашему» превратился-родился «по закону природы» в преступника. Современный человек имеет дело с другой антропо-онтологической реальностью, которая и заостряет библейскую проблему шестого дня Творения.

Именно обнаружение и сопряжение двух смысловых рядов, один из которых порожден Библией, а другой современным сознанием той эпохи, позволяет заострить онтологическую проблему — проблему «второго» творения.

О таком эффекте «второго» творения, возникающем в культуре, пишет В.Н. Топоров, оценивая буквенный подвиг святых равноапостольных Кирилла и Мефодия: «*Аз буки веди. Глагол добро есть*... (буквы-азбука, их ведение, как приводящее к слову-глаголу, которое и есть добро). В этом контексте можно говорить об обретении букв, письменности как “втором” творении — в письменном слове, в тексте и, следовательно, о продолжении в этом акте последовательности космологических “работ” по устройству мира» [Топоров, 1998, с. 232].

«Ветхозаветная» подсветка в романе как раз и усиливает мотив «второго» творения: Раскольников своей «теоретической верой» («Я только в главную мысль мою верю») встраивается в процесс «космологических “работ” по устройству мира», в дни творения, в его «шестой день», корректирует сотворенное Богом, задает другую антропо-онтологическую систематизацию. Если Господь творит человека по образу Своему: «И҆ сотворѝ бг҃ъ человѣ́ка, по ѡ҆́бразоу бж҃їю сотворѝ є҆го̀: моу́жа и҆ женоу̀ сотворѝ и҆̀хъ» (Елизаветинская Библия, Быт1: 27), — то Раскольников, устраняя свою субъективность, «умышленность», указывает на порождающее действие самой природы, которая по своему закону, а не по Божьему замыслу («Бог сотворил двух человек, мужа и жену» [Сто четыре, 1815, с. 3]), делит людей на обыкновенных, в веках порождающих свое подобие, и на собственно людей, имеющих преимущественный дар — «право на преступление» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 223]. «Необыкновенный» человек «сам имеет право разрешить своей совести перешагнуть... через иные препятствия» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 222].

Точнее будет сказать и по-другому: Раскольников словно возвращает творение в новых исторических условиях к его «шестому дню» и, ссылаясь на опыт мировой истории, вносит «законом природы» антропологическую поправку: «<...> все... ну, например, хоть законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее**, все до единого были преступники** <...> должны, по природе своей, быть непременно преступниками <...>» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 222–223].

Исторические примеры и явления бытового насилия только помогают Раскольникову утвердиться в существовании антропологического закона природы, распределяющего людей по разрядам: «<...> порядок зарождения людей, всех этих разрядов и подразделений, должно быть, весьма верно и точно определен каким-нибудь

законом природы. Закон этот, разумеется, теперь неизвестен, но я верю, что он существует и впоследствии может стать и известным» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 225].

Следовательно, Раскольников своими суждениями и своей верой словно «заглядывает» в «шестой день» творения и главным образом верой («Закон этот, разумеется, теперь неизвестен, но я верю, что он существует») утверждает объективность действия антропологического закона природы. Раскольников, если редуцировать его социальность, входит в роман как герой «шестого дня», как человек с верой, что природа порождает «право имеющих». Он герой, дерзнувший утверждением «закона природы» приблизиться к началу творения, к зачину нового мира.

Так в пространстве романа и — шире — в пространстве культуры столкнулись два ценностных убеждения: человек создан по образу Божиему, и человек — преступник «по природе своей». Но так намечается и антропологическая основа (возможность) совершения «преступления без наказания», утверждается закон, уже не связанный с человеком, его утвердившим. Хотя Раскольников в своей статье рассматривал «психологическое состояние преступника в продолжение всего хода преступления» и настаивал (напоминает ему Порфирий Петрович), что «акт исполнения преступления сопровождается всегда болезнию» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 221], но все же главная мысль, которую, по словам того же Порфирия Петровича, автор статьи проводит «намеком, неясно» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 221], находит выражение в его «теоретической вере». Она — мысль-вера — пугает собеседников, Разумихина и Порфирия Петровича: «Ведь это разрешение крови *по совести*, это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное.

— Совершенно справедливо, страшнее-с, — отозвался Порфирий» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 226].

Получается так, что антропологический закон природы, о котором говорит Раскольников, в своем действии всесилен: он игнорирует и абсолютность Божиего «дwбрà sѣлẁ» в человеке, и социальную необходимость в известных случаях проливать кровь «по закону». Раскольников даже чувства возможной жалости и сострадания человека-преступника к жертве подчиняет действию всесильного «закона природы»: «Пусть страдает, если жаль жертву...» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 227].

Раскольников, веруя в «главную мысль», «выводит» другой закон для рождающегося в мир человека, не инволюционный, не библейский, утверждающий, по Слову Господа, в человеке «дwбрà sѣлẁ», а натурфилософский, эволюционистский, позитивистский закон не «от Бога», а «от природы», которая может решить проблему человека и по-другому: с отклонением от ветхозаветного чуда шестого дня.

Актуализация проблемы рождения человека-преступника «по закону природы» ставит вопрос об истоках такой идеи, о появлении в культуре философских и научных обоснований ее возможности как факта общественного сознания: «<...> тут нет ничего особенно нового. Это тысячу раз было напечатано и прочитано», — говорит Раскольников [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 223].

Б.Н. Тихомиров, опираясь на разыскания достоевсковедов, систематизировал и описал возможные многочисленные источники теории Раскольникова, а также предложил свои оригинальные и убедительные уточнения и интерпретации взглядов героя [Тихомиров, 2005, с. 127–129; 235–241] (см. также: Достоевский, 2013–, т. 7, с. 684–688): «Идея Раскольникова представляет собой *русский вариант* некоего общеевропейского “архетипа” <...> герой Достоевского приходит к выводу, что всегда и везде основной формой и законом исторического развития было *преступление*» [Тихомиров, 2005, с. 235–236].

Соглашаясь с размышлениями Б.Н. Тихомирова о «законе исторического прогресса», о «*русском варианте* некоего общеевропейского “архетипа”», нужно все-таки обратить внимание и на другое — на уровни возможного ценностного обобщения: историософия Достоевского антропологична, а антропология онтологична, не ограничивается только историческими параллелями. Соотнесенность «главной мысли» Раскольникова с ветхозаветным контекстом шестого дня Творения повышает не только ее социально-историческую значимость, но и антропо-онтологическую: словно не герой «выводит» «главную мысль», а природа по своему закону, как Господь Бог, творит разряды людей и в череде рождений являет человека-преступника, «сколько-нибудь самостоятельного человека» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 225]. (Ср.: «Природа жаждущих степей его в день гнева породила»). Всё остальное — жалость к жертве, исторический прогресс — вторично и может быть концептуализировано и выстроено на фундаменте «главной мысли» в любых вариантах

и версиях. «Теоретическая вера» Раскольникова безосновна: убедительные примеры из внехристианской или христианской истории, на которые указывает Б.Н. Тихомиров, также вторичны. В этом смысле антропология, утверждаемая Раскольниковым, «априорна» (если вспомнить Канта) и «онтологична» (в контексте богословия «шестого дня» по Раскольникову): она как таковая имеет только свое освящение со стороны «закона природы» и непросветленной веры. Герой не только теоретически, но и экзистенциально в самом себе стремится утвердить его могущество, стать его орудием.

В финале романа «Преступление и наказание» этот «закон природы» в Раскольникове проявляется в виде разных обозначений: «<…> он строго судил себя, и ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошедшем, кроме разве простого *промаху*, который со всяким мог случиться. <…> “Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову… и довольно! <…> многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами ее захватившие, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах. Но те люди вынесли свои шаги, и потому *они правы*, а я не вынес и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг”.

Вот в чем одном признавал он свое преступление: только в том, что не вынес его и сделал явку с повинною» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468].

В конце романа Раскольников, сохранив в себе то, что было в нем «вначале» по рождению и воспитанию (память детства, чувство сострадания), все же считает, что он не соответствует **желаемой** природе своей. «Ключевая идея романа — идея *воскресения* как *нового рождения через смерть*» [Тихомиров, 2005, с. 20], — связанная с богословием «трех дней», когда Христос-надежда умер [Бальтазар, 2006], хотя и находит свое воплощение в произведении, но не исключает и другого: «закон природы» так и остается «законом природы», и антропологический эксперимент Раскольникова над самим собой — не тем он вышел и оказался не тем, кем желал и мечтал стать — его не отменяет, а «ожесточенная совесть» не находит в двойном убийстве «особенно ужасной вины», а только видит «простой *промах*, который со всяким мог случиться».

Т.А. Касаткина, комментируя и раскрывая смысл слова «промах» как грех, пишет: «<…> человек в состоянии “я” — это непра-

вильное видение собственной конфигурации, это заблуждение, ошибка, ***грех*** — в смысле ***промах***, ***непопадание***: непопадание именно в себя самого, в свой истинный образ <...> Раскольников именно промахнулся мимо истины в своем видении себя и человечества как отдельных изолированных существ, могущих получать выгоду от ущерба другого (и этот грех он разделяет почти со всяким в человечестве) <...> Собственно, об этом говорит Раскольников Лужину, когда восклицает: "— А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать..."» [Касаткина, 2021, с. 190–191].

Только, к сожалению, реальная степень ошибки, цена греха бывают разными: по-разному человек может «промахиваться».

Порфирий Петрович квалифицирует преступление Раскольникова как «хороший» промах: «Еще хорошо, что вы старушонку только убили. А выдумай вы другую теорию, так, пожалуй, еще и в сто миллионов раз безобразнее дело бы сделали!» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 397]. «В сто миллионов раз безобразнее дело» — это, если пользоваться классификационной логикой Порфирия Петровича, «плохой» промах.

Но теоретически и даже экзистенциально «хороший» и «плохой» промахи можно оправдать, подвести их под действие «закона природы», под смягчение «ужасной вины», которой-то и нет: и «людей можно резать».

Для оправдания «преступления без наказания» философы утвердили «закон тождества» — и человек развязал себе руки. Чтобы законно действовать, нужно только под осуществляемое действие, как учили философы от Парменида до Гегеля, подвести категориальное основание, поставить знак нужного равенства между А и В: «Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 359].

Об этом — о философско-экзистенциальном развязывании рук — пишет Гегель, подменяя онтологию Бога «онтологией» разума: «Сознание внешнего наличного бытия появляется лишь с абстрактными определениями, и как только обнаруживается способность к выражению законов, появляется возможность прозаически понимать предметы» [Гегель, 2000, с. 155]. Хитро-лукавое гегелевское — «прозаически понимать» — таит в себе последствия: там, где можно «прозаически понимать», можно прозаически бездушно относиться и к предметам, и к человеку как к «ветошке».

Если для Раскольникова «закон природы» является безосновной предпосылкой его построений, то для Гегеля таким «всеобщим эквивалентом» является разум: «<...> разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой <...> разум <...> является как субстанцией, так и бесконечною мощью <...> подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так и сам он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением <...> такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия. <...> Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи. В действительности же мне не нужно заранее требовать такой веры. <...> я уже знаю целое» [Гегель, 2000, с. 64–65].

Перед нами теория Раскольникова, выраженная философскими словами Гегеля. Гегель тоже становится внутренним героем романа Достоевского и зачинателем новой истории, которую можно творить орудием Раскольникова.

Гегелевская спекулятивная философия, подменяя Бога и приписывая все Его свойства абстрактному разуму (разум как Бог «является для себя своей собственной предпосылкой»), не могла не вдохновлять человека: она раскрепощала его ум, позволяла ему извлекать из разума любые идеи и подводить их под теории и закон. Наступило время, подготовленное философией и наукой, когда, по меткому слову Свидригайлова, «<...> молодежь <...> уродуется в теориях» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 416]**.** В этом ряду уродующихся, определяющих себя как знающих «целое», находится и Раскольников, желающий по-гегелевски «с твердой и непоколебимой верой» («Я только в главную мысль мою верю») поправить, «довоплотить» человека и Творение, «запустить» по-новому исторический процесс. Раскольников таким образом является только литературным отражением всеобщей беды отпадения от Бога: и в этом смысле он такая же отпавшая, уродующая себя реальность бытия, как и Гегель: «<...> помутилось сердце человеческое <...>» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 394]**.**

Как социально-исторический герой Раскольников (и Гегель) тиражируемый персонаж, «человек, каких много» [Тургенев, 1978, с. 37]: его (их) идеи «вышли» на улицу. «Теоретическую веру» Раскольникова можно эквивалентно выразить не только философскими умозаключениями Гегеля, но и страстными словами В.Г. Белинского.

Переменчивый в своих мыслях и настроениях Белинский, увлекшись идеями Гегеля, в письмах В.П. Боткину писал: «Бог свидетель — у меня нет личных врагов, ибо я (скажу без хвастовства) по натуре моей выше личных оскорблений; но враги общественного добра — о, пусть вывалятся из них кишки, и пусть повесятся они на собственных кишках — я готов оказать им последнюю услугу — расправить петли и надеть на шеи» [Белинский, 1956, с. 9]; «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастию. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов» [Белинский, 1956, с. 71]; «Люди в глазах природы то же, что скот в глазах сельского хозяина: хладнокровно решает она: этого на племя пустить, а этого зарезать» [Белинский, 1956, с. 97]; «<...> тысячелетнее царство Божие утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов» [Белинский, 1956, с. 105].

Литературный герой теоретически занят тем же самым, что и его реальные предшественники и, возможно, хотя бы косвенно его учителя: философия Гегеля методологически порождает теорию Раскольникова, а страстные высказывания Белинского можно рассматривать как черновые наброски-озарения героя, обремененного «арифметической» и «аристократической» теориями. В своих суждениях Белинский даже более радикален, чем Раскольников. Критик, выражая свои мысли по переустройству мира, оперирует другими числами, на порядок больше, чем у Раскольникова: у него в исчислениях не одна жертва и тысячи спасенных, а тысяча жертв и миллионы спасенных. А в целом у Белинского и Раскольникова мышление равноценное — обесценивающее человека: человек подобен скотине, поэтому его можно резать: «Я ведь только вошь убил». Похожей является у них и вера в новую социальность: в «тысячелетнее царство Божие» (Белинский) и в «Новый Иерусалим» (Раскольников).

Герой Достоевского в практическом делании пошел дальше своих ярких интеллектуальных и страстных прототипов: он дерзнул стать «осуществлением» и «воплощением» «закона природы».

«Промах-грех» не устраняет «закона природы», того положения, которое утверждается «человечеством» в качестве поправки к сотворенному в «шестой день»: «людей можно резать». Наоборот, «закон природы» в лице его ревнителей устраняет «промах-грех» как несущественную примесь-примысел, утверждает свое господство или аксиоматически (разум — сам себе верховный судия — выводит в абстрактных определениях закон и его «воплощает»), или математически: «**Да и что** кровь тысячей **в сравнении** с унижением и страданием миллионов» [Белинский, 1956, с. 71]; «За одну жизнь — тысячи жизней, спасенных от гниения и разложения. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика! **Да и что** значит **на общих весах** жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 59].

«Промах-грех» персоналистичен: сказывается на сердце конкретного человека, а «закон природы» сверхличен: порождает своего исполнителя. «Промах-грех» только указывает на то, что Раскольников человек не «той природы», которой желал бы быть: а человек «той природы» есть. И «теоретическая вера» Раскольникова в «закон природы» сохраняется: он, как пишет Д.С. Мережковский, «продолжает верить в то, что оправдывает его убийство» [Мережковский, 2007, с. 181].

Гегелевский разум «по природе своей», если его рассматривать не в философской ретроспективе, а в библейской, — это злочестивый разум Каина.

Уже Каин (вслед за Адамом) своим злочестием («Каин был злочестив» [Сто четыре, 1815, с. 11]) внес изменения в сотворенную природу человека — поправку в шестой день Творения. Он нарушил совет Бога и совершил после «хорошего» промаха Адама более «страшный» грех. Убив Авеля, он положил начало другой антропологической породы, «право имеющих»: «Все его потомки были злочестивые люди, известные в Священном Писании под именем *сынов человеческих*» [Сто четыре, 1815, с. 12]. Злочестивый, как пишет В.И. Даль, это человек, «не чтящий Божеских законов» [Даль, 1978, с. 686]. Со времен Каина сформировался онто-антропологический дуализм, деление на разряды: «злочестивые люди» и «благо-

честивые люди» [Сто четыре, 1815, с. 12]. Исторически Каин всегда возвращается.

Тень Каина ложится и на Раскольникова. В книге Гибнера, в «Истории V. О Каине, убившем брата своего Авеля», говорится: «Однако же **нимало о грехе своем не раскаивался**, но особенно пришедши в отчаяние» [Сто четыре, 1781, с. 14]; «Но **он** вместо того, **чтобы о содеянном грехе раскаяться, пришел** в еще большее **отчаяние** <...>» [Сто четыре, 1815, с. 12].

Достоевский, показывая Раскольникова в судьбоносном ожидании «жгучего раскаяния», буквально повторяет слова Каина из «Ста четырех священных историй...»: «И хотя бы судьба послала ему раскаяние — жгучее раскаяние, разбивающее сердце, отгоняющее сон, такое раскаяние, от ужасных мук которого мерещится петля и омут! О, он бы обрадовался ему! Муки и слезы — ведь это тоже жизнь. Но **он не раскаивался в своем преступлении**» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468]**.**

Как Каин «**нимало о грехе своем на раскаивался**», так и Раскольников «**не раскаивался в своем преступлении».** Перед нами пример прямой отсылки не к Ветхому завету, где нет подобных слов, а к книге Гибнера.

Все, что случится с Раскольниковым в финале романа и наметится как **таинство**, как «история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 474], не устраняет действия «закона природы», «каинова закона природы»: «Каин был злочестив <...> Все его потомки были злочестивые люди» [Сто четыре, 1815, с. 11–12]. Такое «каиново» освещение «закона природы» — каиново проклятие человечеству — только укрепляет идею его непреложности: там, в порождающих действиях природы, может проявить себя «злочестие». Поневоле «злочестивого человека», Раскольникова, верящего в могущество «закона природы» и «не чтящего Божеских законов», Бог, по слову Сони, «дьяволу предал»: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал!..» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 361].

Б.Н. Тихомиров, определяя методологию «прочтения» и понимания образа главного героя романа, казалось бы, совершенно справедливо пишет: «Родион Раскольников в окончательном тексте “Преступления и наказания” — это герой, исключительно остро чувствующий чужую боль, живущий так, как будто с него содрали кожу

и всё, что происходит вокруг, больно ранит его душу и сердце. <…> в судьбе Раскольникова вначале была не “теория”, не “идея”— вначале была *боль*» [Тихомиров, 2005, с. 19–20].

Однако выстраивать концепцию образа Раскольникова, исходя из его изначальной боли, не совсем оправданно с точки зрения христианской антропологии. В.С. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского» как раз говорит об опасных последствиях отношения человека к миру, которое держится на субъективности, или, по слову Ф. Ницше, на «человеческом, слишком человеческом» — на «болезненном уединении» [Ницше, 2011, т. 2, с. 15]. В.С. Соловьев, поднимая вопрос о «делателях», предупреждает, что не следует исходить из «человеческой природы как она есть, — это идеал грубый и поверхностный» [Соловьев, 1912, с. 210]. Если «делатель», чувствующий чужую боль и/или знающий, что нужно делать, ставит себе земную цель — «разрушение существующего», то «дело обращается в насилие над людьми и целым обществом» [Соловьев, 1912, с. 208]. Экзистенциальная боль, подкрепленная теорией, становящаяся источником и мотиватором решительных действий, «это, по-моему, страшнее»: потому что насилие получает оправдание в боли. Боль становится основой формирования нового «закона природы». Человек, находящийся во власти эмоционально-волевой сферы, подкрепляя боль теоретико-историческими обоснованиями, строит свои действия на основе ее непредсказуемых импульсов и «хотений»: «Я… я захотел *осмелиться* и убил… я только осмелиться захотел, Соня, вот вся причина!» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 361].

По этому поводу В.С. Соловьев пишет: «Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право и переделывать мир по-своему — такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, по самому существу своему есть убийца» [Соловьев, 1912, с. 210].

Боль, подкрепленная «теоретической верой» («тут теоретически раздраженное сердце» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 394]), вскрывает в Раскольникове «каинову» природу человека. У Каина была причина убить Авеля: Господь не принял даров его («Но Богу приятнее была жертва Авелева, нежели Каинова <…> На сие чрезмерно рассердился Каин» [Сто четыре, 1815, с. 11]). Так в XIX веке разными путями, философскими, естественнонаучными, художественными и даже религиозными, утверждалась новая — уточненная — правда о человеке, в которой узнавалась проблема ближайших антропологи-

ческих последствий «шестого дня» Творения: человек изменил свою природу в присутствии Господа, не прислушавшись к его советам.

«Ветхозаветный след», обнаруживая свой антропологический дуализм, ставит таким образом человека в начало Творения и актуализирует смыслы его «первorождения»: «злочестивые люди» и «благочестивые люди». Даже более того: «ветхозаветный след» ведет к Началу, позволяет заглянуть за «черту» Бога — в «ничто».

Святитель Филарет (Дроздов), обобщая опыт перевода из разных источников, пишет: «Качество первоначальной земли, или всеобщего вещества, изображается словами: по переводу семидесяти толковников: αοραιοι και ακαιασκευαστos — *невидима и неустроена*; по Акиле: κενωμα και ουδέν — *пустота и ничто*; по Феодотиону: κενόν και ουδέν — *нечто пустое и ничтожное*; по Симаху: αργονκαι αδιακριον — *нечто праздное и безразличное*. Еврейские слова по их производству и употреблению (Ис. XXXIV. 11. Иер. IV. 23) знаменуют *изумляющую пустоту*» [Филарет, 2004, с. 30–31].

Творение на границе своего начала оказывается парадоксальным явлением: будучи «пустотой», оно содержит под покровом «пустоты» сущности, о которых нельзя сказать ничего определенного, но которые воспринимаются «на ощупь» как жизненно значимые состояния в зависимости от того, кто их «ощупывает». «Ничто» наполнено не абсолютной пустотой, а «трансцендентной полнотой»: оно в потенциальности содержит в себе «два качества, одно доброе, другое злое», которые «качествуют» [Бёме, 19, с. 25, 32], как об этом свидетельствует Я. Бёме в книге «Aurora, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или Описание природы, как все было и как стало в начале: как природа и стихии стали тварными, также об обоих качествах, злом и добром; откуда все имеет свое начало, и как пребывает и действует ныне, и как будет в конце сего времени; также о том, каковы царства Бога и ада и как люди в каждом из них действуют тварно; все на истинном основании и в познании духа, побуждении Божием прилежно изложено Якобом Бёме <…>» [Бёме, 1914].

Кто извлекает «здесь и сейчас» эти качества из «ничто», из «пустоты», наполняя творимый мир качествами: Бог, Каин или исторический человек? Господь попустил в изначалии Творения такое деление — «злочестивые люди» и «благочестивые люди», «два качества, одно доброе, другое злое», — чтобы держать человека

в ситуации «второго» Творения, чтобы возложить на него ответственность за себя самого и судьбу мира, за те качества, которые должны «качествовать»: «Можно сказать, что актом творения “из ничего” Бог предоставляет возможность появиться чему-то вне Его Самого, что Он ставит само это “вне”, само это “не-бытие” рядом со Своей полнотой. Бог “дает место” абсолютно новому сюжету, бесконечно отдаленному от Него не “местом, но природою”, как говорит святой Иоанн Дамаскин» [Лосский, 1991, с. 154].

Перед «изумляющей пустотой» находится Раскольников: жизненные и семейные обстоятельства, мрачные впечатления от города «без форточки» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 206], теоретические размышления героя — все ведет его к «ничто» («закону природы»), из которого он извлекает качества и как творец, и как Каин, и как исторический человек. «От нас, — пишет В.Н. Лосский, — требуется своеобразный “апофатизм вспять”, который привел бы к откровенной истине о творении “из ничего”, ex nixilo» [Лосский, 1991, с. 153].

Достоевский в своем творчестве постоянно использует этот «прием» «апофатизма вспять», побуждает «униженного и оскорбленного» героя вернуться к «ничто», к «точке творения», чтобы у него открылась возможность в самом себе духовно-органично, в «рождении-перерождении» придти «к откровенной истине о творении».

Чтобы осмыслить и оценить случившееся с Раскольниковым, нужно воспользоваться словом тех, кто был свидетелем отпадения человека от Бога и был чуток к богословским смыслам и переживаниям происходящего. Святитель Филарет в «Слове в день Пятидесятницы» намечает православный «архетип» спасения всякого падшего человека, каких бы «хороших» и «плохих» грехов он ни совершил: «После того, как погрузившийся в твари, не могши сносить несозданного света, человек *скрылся* (Быт. 3: 8) от Бога, и Бог скрылся от человека, дабы не истребить преступника святым Своим присутствием, Единый Триипостасный, по неизреченной благости, вновь приблизился к отчужденному в постепенных откровениях, да Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любы Бога и Отца, и общение Святого Духа (2 Кор. 13: 13) восставит и паки превознесет падшего» [Филарет, 1994, с. 132–133].

Помимо воли упорствующего героя, но по воле Его Раскольников оказывается в ситуации библейского творящего начала, в «месте творения». Он на каторге вдруг узнает «в облитой солнцем необозримой степи» ветхозаветное время: «<...> там как бы самое

время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 472]; [Тихомиров, 2005, с. 439–440].

Конечно, можно согласиться с «внеличностными» интерпретациями видения Раскольниковым «века Авраама», что они символизируют «золотой век» и задают «необходимые всемирно-исторические координаты» [Тихомиров, 2005, с. 439].

Но важно обратить внимание и на личностно-экзистенциальный аспект видения «века Авраама» как длящегося «в нас» времени. Авраам — это человек, который поверил, оправдался не делом, а верой: «<...> человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона» [Евангелие Достоевского, Рим. 3: 28]; «Естьли Авраамъ оправдался дѣлами, то ему есть чѣмъ хвалиться, только не предъ Богомъ. Ибо что говоритъ Писаніе? Повѣрилъ Авраамъ Богу, и *сіе* вмѣнилось ему въ праведность» [Евангелие Достоевского, Рим. 4: 2–3].

«Сто четыре священных истории...» актуализируют связь Ветхого и Нового заветов, соотносят имена Авраама и Христа: «Некогда Бог, разговаривая с Авраамом, обещал ему, что в нем все племена земные благословятся; сие то же значило, что как бы сказал Бог: непременно **из его потомков родится Спаситель всех людей**» [Сто четыре, 1781, с. 22]; «Бог, беседуя некогда с Авраамом, обещал ему, что в нем благословятся все племена земные. Сие то же значит, что **от потомков Авраамовых родится Спаситель всех людей**» [Сто четыре, 1825, с. 21–22].

«Века Авраама» — это не только «отправная точка и трагический итог исторического пути человечества» [Тихомиров, 2005, с. 439], но и время начала «второго» Творения во Христе, время радости переживания сошествия Святого Духа, время рождения Спасителя «во мне».

И Дух Божий присутствием Сони снизошел на Раскольникова: «Вдруг подле него очутилась Соня. Она подошла едва слышно и села с ним рядом <...> На ней был ее бедный, старый бурнус и зеленый платок <...> Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 472]. Достоевский, чуткий к духовной символике цвета, рифмует цвет купола каменной церкви из сна Раскольникова о лошаденке [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 50] и цвет платка Сони: в цветовой символике храма зеленый цвет — цвет Святой Троицы, ее ипостаси Святого Духа, сошествие которого

есть «событие, существенно сопряженное с делом нашего спасения» [Филарет, 1994, с. 133].

Т.А. Касаткина совершенно справедливо пишет: «Достоевский говорит только о человеке. Но вот о человеке он говорит практически всегда в перспективе Бога, прямо обозначая человека как место присутствия, “место жительства” Бога на земле, место Его явления для другого человека» [Касаткина, 2021, с. 159]. Однако важно также подчеркнуть, что христианская антропология Достоевского не только символична, выражена семантически узнаваемыми религиозными деталями-смыслами, но и психофизиологична: она вскрывает и обозначает процесс органической перестройки человека, соотносится буквально с актом рождения-перерождения человека: «Он **страдал** тоже от мысли: зачем он тогда себя не убил? Зачем он стоял тогда над рекой и предпочел явку с повинною? <...> Он с **мучением** задавал себе этот вопрос и не мог понять, что уж и тогда, когда стоял над рекой, может быть, предчувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь. Он не понимал, что это **предчувствие** могло быть **предвестником** будущего переломав жизни его, будущего **воскресения** его, будущего нового взгляда на жизнь» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468–469].

На уровне психофизиологии Достоевский обозначает живой и мучительный процесс борения разных сил и энергий человеческих, показывает, как в «ветхозаветного» человека через «предчувствие» и «предвестие» — благодаря тому, чего еще нет и что не явлено «во мне», но что всегда есть как духовное изначалие, — входит Христос.

Господь в нем творит, помимо воли его, в «предчувствиях» и «предвестиях», в душевном пространстве их присутствия, Свою богочеловеческую — Христову — природу. Раскольников до поры до времени (до таинства преображения) по духу не узнает ее в себе, теоретически противится «обновлению», но уже в самопризнаниях и волевых поступках телесно готов принять мученическую смерть: «<...> ну и возьмите за букву закона мою голову… и довольно!» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468–469]; «Один каторжный бросился было на него в решительном исступлении; Раскольников ожидал его спокойно и молча: бровь его не шевельнулась, ни одна черта его лица не дрогнула. Конвойный успел вовремя стать между ним и убийцей — не то пролилась бы кровь» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 470].

Функционально в финале романа роль убийцы переходит к другому человеку, потенциальным убийцей становится другой (и даже другие): «<...> все разом напали на него с остервенением» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 470], «<...> бросился было на него в решительном исступлении <...>». А Раскольников, спокойно встречающий нападение, психофизиологически переродился: готов принять смерть и мучения, — и в этом смысле он становится более цельным человеком, чем каторжники, верующие в Бога.

Данной сценой обозначается предельная перспектива «образа» Раскольникова: спокойная готовность принять смерть сближает его с мучениками веры. Он еще не стал, но уже есть: «Но он воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим <...>» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 473]. Иконический лик мученика веры начинает проступать в «образе» Раскольникова: психофизиологически герой готов на «мученическое свидетельствование».

В греческом языке «мученик» и «свидетель», по словарю середины XIX века, передаются одним словом μάρτυς [Синайский, 1869, с. 310, 566]. И.Ф. Синайский, опираясь на преимущество древнегреческого текста Нового Завета, слово μάρτυς переводит следующим образом: «<...> свидетель, свидетельствующий кровью, мученик, свидетельствовавший своей кровью правду, истинность христианской веры» [Синайский, 1879, с. 28]. Так открывается внутренняя перспектива «образа» Раскольникова, восстанавливается в нем его природа по слову Господа: «И҆ речѐ бг҃ъ: сотвори́мъ человѣ́ка по ѡ҆́бразоу на́шемоу и҆ по подо́бїю <…> И҆ сотворѝ бг҃ъ человѣ́ка, по ѡ҆́бразоу бж҃їю сотворѝ є҆го̀ <…> И҆ ви́дѣ бг҃ъ вса҄, є҆ли҄ка сотворѝ: и҆ сѐ дѡбра̀ ѕѣлѡ̀» (Елизаветинская Библия, Быт. 1: 26–27, 31).

Раскольникову, чтобы родиться во Христе, свидетельствовать и быть готовым на мученичество, как готова Соня («Что ж бы я без Бога была?» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 278]), нужно было пройти «апофатическую дорогу вспять»: проверить на самом себе разделительное действие «закона природы» и убедиться в том, что он не тот человек: «Может быть, по одной только силе своих желаний он и счел себя тогда человеком, которому более разрешено, чем другому» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468]. Но «преображение» Раскольникова не отменяет «закона» других, тех, кто имеет право.

При осмыслении итогов романа не следует упрощать художественную антропологию Достоевского: признавая, что «антропология Достоевского —*христианская*» [Захаров, 2013, с. 154], мы не

можем не видеть и тех, кто «корректирует» своим историческим бытием христианскую антропологию, тех, кого Достоевский оставляет «на свободе», отдает их «на откуп» Каину: «Но те люди вынесли свои шаги, и потому *они правы*, а я не вынес и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг» [Достоевский, 2013–, т. 6, с. 468].

Достоевский, оставаясь «со Христом, нежели с истиной» «вне Христа» [Достоевский, 1972–1990, т. 28_1, с. 176], не «спрямляет» свое понимание человека: есть не только «те люди», наполняющие историю злодеяниями, но и тот Каин, который всегда возвращается в «злочестии» «злочестивого племени» и возвращается, может быть, в «нас самих». Достоевский (вместе, в содружестве с Библией и историей) ведет-обращает человека к «шестому дню» Творения, освещает его путь как любовью Христа («Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6), так и разноценностным опытом и знанием человечества.

Для Достоевского таким образом антропологический вопрос остается открытым: но не в свете веры («мне лучше хотелось бы оставаться со Христом» [Достоевский, 1972–1990, т. 28_1, с. 176]), а по причине современного понимания человека, представшего в новых концепциях и научных теориях «расщепленным», таким, каким он описан в статье Раскольникова.

Такая «открытость» антропологического вопроса, острота поставленной Достоевским проблемы и побудили Бунина выразить свое видение и понимание «маргинального» человека: такого он и вывел в образе Адама Соколовича (об этом следующая статья).

Список литературы

1. Бальтазар, 2006 — *Бальтазар Г.У. фон.* Пасхальная тайна. Богословие трех дней / пер. с нем. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 288 с.

2. Бачинин, 2000 — *Бачинин В.А.* Антропокриминология Достоевского: типы преступников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 2. С. 67–81.

3. Белинский, 1956 — *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: АН СССР, 1956. Т. 12. 596 с.

4. Бёме, 1914 — *Бёме Я.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении / пер. А. Петровского. М.: Изд–во «Мусагет», 1914. 410 с.

5. Бунин, 1966 — *Бунин И.А.* Собр. соч.: в 9 т. М.: Худож. лит., 1966 Т. 4. 499 с.

6. Бюхнер, 1907 — *Бюхнер Л.* Сила и материя. Очерк естественного миропорядка вместе с основанной на нем моралью, или учением о нравственности / пер. с нем. Н. Полилова. СПб.: Изд. А.И. Васильева, 1907. 291 с.

7. Гачева, 2021 – *Гачева А.Г.* Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX – XX вв. // Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.

8. Гегель, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / пер. с нем. А.М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 479 с.

9. Гердер, 2013 – *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / пер. с нем. А.В. Михайлов. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 760 с.

10. Даль, 1978 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1978. Т. 1. А–З. 700 с.

11. Достоевский, 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

12. Достоевский, 2013– – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. и писем: в 35 т. СПб.: Наука. 2013– (издание продолжается).

13. Евангелие Достоевского – Евангелие Достоевского. Текст Евангелия с пометами Достоевского. URL: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/Gospel/index.htm (дата обращения: 10.10.2023).

14. Захаров, 2013 – *Захаров В.Н.* Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2013. № 11. С. 150–164.

15. Кант, 1963–1966 – *Кант И.* Сочинения: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1963–1966.

16. Карпенко, 2009 – *Карпенко Г.Ю.* «Пора написать о преступлении без всякого наказания»: к вопросу о споре И.А. Бунина с Ф.М. Достоевским («Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского и «Петлистые уши» И.А. Бунина) // Ф.М. Достоевский в диалоге культур: Материалы международной конференции. 25–29 августа 2009. Коломна – Зарайск – Даровое. Коломна: КГПИ, 2009. С.46–49.

17. Касаткина, 2021 – *Касаткина Т.А.* Богословие Достоевского: описание изнутри // Богословие Достоевского / отв. ред. Т.А. Касаткина. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 157–266.

18. Касаткина, 2019 – *Касаткина Т.А.* Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019. 336 с.

19. Касаткина, 2004 – *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.

20. Лосский, 1991 – *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. С. 95–260.

21. Мамардашвили, Пятигорский, 1999 – *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. М.: Языки русской культуры, 1999. 216 с.

22. Мережковский, 2007 – *Мережковский Д.С.* Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы. СПб.: Наука, 2007. 903 с.

23. Михайловский, 1908 – *Михайловский Н.К.* Жестокий талант // *Михайловский Н.К.* Полн. собр. соч.: в 10 т. Изд. 4-е. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908. Т. 5. С. 4–78.

24. Ницше, 2011 – *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2011. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое / пер. с нем. В.М. Бакусев. 672 с.

25. Пушкин, 1977–1979 — *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. Л.: Наука, 1977–1979.

26. Синайский, 1879 — [*Синайский И.Ф.*] Греческо-русский словарь Ивана Синайского: в 2 ч. М.: Изд. книжного магазина наследников братьев Салаевых; Тип. Т. Рис, на Садовой, у Яузской части, д. Медынцевой. 1879. Ч. 2. 439 с.

27. Синайский, 1869 — [*Синайский И.Ф.*] Русско-греческий словарь, составленный Иваном Синайским. 2-е изд., испр. и доп. М.: Унив. Тип. (Катков и К°), 1869. 730 с.

28. Соловьев, 1912 — *Соловьев В.С.* Собр. соч.: в 10 т. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. Т. 3. 430 с.

29. Сто четыре, 1781— Сто четыре Священные Истории Ветхого и Нового Завета, выбранные из Священного Писания и изряднейшими нравоучениями снабденные, изданные г. Иоанном Гибнером, переведенные с латинского на российский язык студентом Матвеем Соколовым. Тиснение третье. М.: Сенатская тип., у содержателя Ф. Гиппиуса, 1781. 384 с.

30. Сто четыре, 1815 — Сто четыре Священные Истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, в пользу юношества, Иоанном Гибнером, с присовокуплением благочестивых размышлений. С немецкого языка вновь переведены Васильем Богородским. СПб.: Печатано в тип. И. Байкова, 1815. 357 с.

31. Сто четыре, 1825 — Сто четыре Священные Истории, выбранные из Ветхого и Нового Завета, в пользу юношества, Иоанном Гибнером, с присовокуплением благочестивых размышлений. М.: Типография Императорского Московского театра, у содержателя А. Похорского, 1825. Ч. 1: Пятьдесят две священные истории из Ветхого Завета. 6-е изд., испр. 248 с.

32. Тихомиров, 2005 — *Тихомиров Б.Н.* «Лазарь! гряди вон». Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. 472 с.

33. Тихомиров, 2021 — *Тихомиров Б.Н.* «Сто четыре Священные Истории...» И. Гибнера в жизни и творческой работе Достоевского // Новые архивные и печатные источники научной биографии Ф.М. Достоевского. Коллективная монография / Е.Д. Маскевич, Б.Н. Тихомиров, Н.А. Тихомирова; отв. ред. Б.Н. Тихомиров. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 27–60.

34. Топоров, 1998 — *Топоров В.Н.* Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу история славянских литератур. М.: РГГУ, 1998. 319 с.

35. Тороп, 1984 — *Тороп П.Х.* Симультанность и диалогизм в поэтике Достоевского // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту: ТГУ, 1984. Вып. 641. Труды по знаковым системам XVII. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. С. 138–158.

36. Туниманов, 2004 — *Туниманов В.А.* И.А. Бунин и Достоевский. (По поводу рассказа Бунина «Петлистые уши») // *Туниманов В.А.* Достоевский и русские писатели. СПб.: Наука, 2004. С. 207–235.

37. Тургенев, 1978 — *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. / под ред. М.П. Алексеев. М.: Наука, 1978. Т. 1. 571 с.

38. Филарет, 2004 — *Филарет (Дроздов)*, *митрополи*т. Толкование на Книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 831 с.

39. Филарет, 1994 — [*Филарет (Дроздов), митрополи*т] Филарета митрополита Московского и Коломенского творения. М.: Отчий дом, 1994. 475 с.

40. Эйзенштейн, 1964 — *Эйзенштейн С.М.* Избр. произведения: в 6 т. М.: Искусство, 1964. Т. 2. 567 с.

References

1. Balthasar, Hans Urs von. *Paskhal'naia taina. Bogoslovie trekh dnei* [*Easter Mystery. Theology of Three Days*]. Trans. from German by V. Khulap. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia Publ., 2006. 288 p. (In Russ.)

2. Bachinin, V.A. "Antropokriminologiia Dostoevskogo: tipy prestupnikov" ["Dostoevsky's Anthropocriminology: Types of Criminals"]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, vol. 3, no. 2, 2000, pp. 67–81. (In Russ.)

3. Belinskii, V.G. *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh* [*Complete Works: in 13 vols*], vol. 12. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1956. 596 p. (In Russ.)

4. Böehme, Jakob. *Aurora, ili Utrenniaia zaria v voskhozhdenii* [*Aurora, or the Dawn in the Ascent*]. Trans. by A. Petrovsky. Moscow, Izd-vo "Musaget" Publ., 1914. 410 p. (In Russ.)

5. Bunin, I.A. *Sobranie sochinenii: v 9 tomakh* [*Collected Works: in 9 vols*], vol. 4. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1966. 499 p. (In Russ.)

6. Büchner, Ludwig. *Sila i materiia. Ocherk estestvennogo miroporiadka vmeste s osnovannoi na nem moral'iu, ili ucheniem o nravstvennosti* [*Force and Matter. An Outline of the Natural World order together with the Morality based on it, or the Doctrine of Morality*]. Trans. from German by N. Polilov. St. Petersburg, Izdanie A.I. Vasil'eva Publ., 1907. 291 p. (In Russ.)

7. Gacheva, A.G. "Bogoslovie F.M. Dostoevskogo i problema nravstvennogo istolkovaniia dogmata v russkoi bogoslovskoi i filosofskoi mysli XIX–XX vekov" ["The Theology of Fyodor Dostoevsky and the Problem of Moral Interpretation of Dogma in Russian Theological and Philosophical Thought of the 19th–20th Centuries"]. Kasatkina, T.A., editor. *Bogoslovie Dostoevskogo* [*Dostoevsky's Theology*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 21–156. (In Russ.)

8. Hegel, Georg W.F. *Lektsii po filosofii istorii* [*Lectures on the Philosophy of History*]. Trans. from German by A.M. Voden. St. Petersburg, Nauka Publ., 2000. 479 p. (In Russ.)

9. Herder, Johann G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [*Ideas for the Philosophy of Human History*]. Trans. from German by A.V. Mikhailov. Moscow; St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2013. 760 p. (In Russ.)

10. Dal', V.I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka: v 4 tomakh* [*Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language: in 4 vols*], vol. 1: A–Z. Moscow, Russkii iazyk Publ., 1978. 700 p. (In Russ.)

11. Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [*Complete Works: in 30 vols*]. Leningrad, Nauka Publ., 1972–1990. (In Russ.)

12. Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochienii i pisem: v 35 tomakh* [*Complete Works and Letters: in 35 vols*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2013–continuing publication. (In Russ.)

13. *Evangelie Dostoevskogo. Tekst Evangeliia s pometami Dostoevskogo* [*The Gospel of Dostoevsky. The Text of the Gospel with Dostoevsky's Notes*]. Available at: https://philolog.petrsu.ru/fmdost/Gospel/index.htm (Accessed 10 Oct. 2023) (In Russ.)

14. Zakharov, V.N. "Khudozhestvennaia antropologiia Dostoevskogo" ["Dostoevsky's Artistic Anthropology"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, no. 11, 2013, pp. 150–164. (In Russ.)

15. Kant, Immanuel. *Sochineniia: v 6 tomakh* [*Works: in 6 vols*]. Ed. by V.F. Asmus, A.V. Gulygi, T.I. Oizerman. Moscow, Mysl' Publ., 1963–1966. (In Russ.)

16. Karpenko, G.Iu. "'Pora napisat' o prestuplenii bez vsiakogo nakazaniia': k voprosu o spore I.A. Bunina s F.M. Dostoevskim ('Prestuplenie i nakazanie' F.M. Dostoevskogo i 'Petlistye ushi' I.A.Bunina)" ["'It's about Time to Write of Crime without Punishment': on the Issue of Ivan Bunin's Dispute with Fyodor Dostoevsky (*Crime and Punishment* by Fyodor Dostoevsky and Ivan Bunin's 'Loopy Ears')"]. *F.M. Dostoevskii v dialoge kul'tur: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii. 25–29 avgusta 2009. Kolomna – Zaraisk – Darovoe* [*Fyodor Dostoevsky in the Dialogue of Cultures: Proceedings from the International Conference. August 25–29, 2009. Kolomna – Zaraisk – Darovoe*]. Kolomna, KGPI Publ., 2009, pp. 46–49. (In Russ.)

17. Kasatkina, T.A. "Bogoslovie Dostoevskogo: opisanie iznutri" ["Dostoevsky's Theology: A Description from the Inside"]. Kasatkina, T.A., editor. *Bogoslovie Dostoevskogo* [*Dostoevsky's Theology*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 157–266. (In Russ.)

18. Kasatkina, T.A. *Dostoevskii kak filosof i bogoslov: khudozhestvennyi sposob vyskazyvaniia* [*Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: The Artistic Way of Expression*]. Moscow, Vodolei Publ., 2019. 336 p. (In Russ.)

19. Kasatkina, T.A. *O tvoriashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [*On the Poietic Nature the Word. The Ontology of the Word in the Work of Fyodor Dostoevsky as the Fundament of "Realism in a Higher Sense"*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2004. 480 p. (In Russ.)

20. Losskii, V.N. "Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi tserkvi" ["An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church"]. *Misticheskoe bogoslovie* [*Mystical Theology*]. Kiev, Put' k istine Publ., 1991, pp. 95–260. (In Russ.)

21. Mamardashvili, M.K., and A.M. Piatigorskii. *Simvol i soznanie: Metafizicheskie rassuzhdeniia o soznanii, simvole i iazyke* [*Symbol and Consciousness: Metaphysical Reasoning about Consciousness, Symbol, and Language*]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1999. 216 p. (In Russ.)

22. Merezhkovskii, D.S. *Vechnye sputniki: Portrety iz vsemirnoi literatury* [*Eternal Companions: Portraits from World Literature*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2007. 903 p. (In Russ.)

23. Mikhailovskii, N.K. "Zhestokii talant" ["A Cruel Talent"]. Mikhailovskii, N.K. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [*Complete Works: in 10 vols*], vol. 5. 4th Edition. St. Petersburg, Tipografiia M.M. Stasiulevicha Publ., 1908, pp. 4–78. (In Russ.)

24. Nietzsche, Friedrich. *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh* [*Complete Works: in 13 vols*], vol. 2: Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe [Human, All Too Human]. Trans. from German by V.M. Bakusev. Moscow, Kul'turnaia revoliutsiia Publ., 2011. 672 p. (In Russ.)

25. Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [*Complete Works: in 10 vols*]. Leningrad, Nauka Publ., 1977–1979. (In Russ.)

26. [Sinaiskii, I.F.] *Grechesko-russkii slovar' Ivana Sinaiskogo: v 2 chastiakh* [*The Greek-Russian Dictionary of Ivan Sinaisky: in 2 parts*], vol. 2. Moscow, Izdanie knizhnogo magazina naslednikov brat'ev Salaevykh; Tipografiia T. Ris Publ., 1879. 439 p. (In Russ.)

27. [Sinaiskii, I.F.] *Russko-grecheskii slovar', sostavlennyi Ivanom Sinaiskim* [*The Russian-Greek Dictionary, Compiled by Ivan Sinaisky*]. 2nd Edition, rev. and edd. Moscow, Universitetskaia tipografiia (Katkov i K°) Publ., 1869. 730 p. (In Russ.)

28. Solov'ev, V.S. *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [*Collected Works: in 10 vols*], vol. 3. St. Petersburg, Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshchenie" Publ., 1912. 430 p. (In Russ.)

29. *Sto chetyre Sviashchennye Istorii Vetkhogo i Novogo Zaveta, vybrannye iz Sviashchennogo Pisaniia i izriadneishimi nravoucheniiami snabdennye, izdannye g. Ioannom Gibnerom, perevedennye s latinskogo na rossiiskii iazyk studentom Matveem Sokolovym* [*One Hundred and Four Sacred Stories of the Old and New Testaments, Selected from the Holy Scriptures and Provided with the Most Impressive Moral Teachings, Published by John Gibner, Translated from Latin into Russian by Student Matvey Sokolov*]. 3rd Imprinting. Moscow, Senatskaia tipografiia, u soderzhatelia F. Gippiusa Publ., 1781. 384 p. (In Russ.)

30. *Sto chetyre Sviashchennye Istorii, vybrannye iz Vetkhogo i Novogo Zaveta, v pol'zu iunoshestva, Ioannom Gibnerom, s prisovokupleniem blagochestivykh razmyshlenii. S nemetskogo iazyka vnov' perevedeny <...> Vasil'em Bogorodskim* [*One Hundred and Four Sacred Stories, Selected from the Old and New Testaments, in Favor of Youth, by John Gibner, with the Addition of Pious Reflections. Translated from German again <...> by Vasily Bogorodsky*]. St. Petersburg, Tipografiia I. Baikova Publ., 1815. 357 p. (In Russ.)

31. *Sto chetyre Sviashchennye Istorii, vybrannye iz Vetkhogo i Novogo Zaveta, v pol'zu iunoshestva, Ioannom Gibnerom, s prisovokupleniem blagochestivykh razmyshlenii. Ch. 1: Piat'desiat dve sviashchennye istorii iz Vetkhogo Zaveta* [*One Hundred and Four Sacred Stories Selected from the Old and New Testaments, in Favor of Youth, by John Gibner, with the Addition of Pious Reflections. Part 1: Fifty-Two Sacred Stories from the Old Testament*]. 6th Edition, revised. Moscow, Tipografiia Imperatorskogo Moskovskogo teatra, u soderzhatelia A. Pokhorskogo Publ., 1825. 248 p. (In Russ.)

32. Tikhomirov, B.N. *"Lazar'! Griadi von". Roman F.M. Dostoevskogo "Prestuplenie i nakazanie" v sovremennom prochtenii. Kniga-kommentarii* [*"Lazarus, Come Out." A Contemporary Reading of Dostoevsky's Novel* Crime and Punishment. *Book-Commentary*]. St. Petersburg, Serebriannyi vek Publ., 2005. 472 p. (In Russ.)

33. Tikhomirov, B.N. "'Sto chetyre Sviashchennye Istorii...' I. Gibnera v zhizni i tvorcheskoi rabote Dostoevskogo" ["'One Hundred and Four Sacred Stories... ' by I. Gibner in the Life and Creative Work of Dostoevsky"]. Tikhomirov, B.N., editor. *Novye arkhivnye i pechatnye istochniki nauchnoi biografii F.M. Dostoevskogo* [*New Archival and Printed Sources for the Biography of Fyodor Dostoevsky*]. St. Petersburg, Izd-vo RKhGA Publ., 2021, pp. 27–60. (In Russ.)

34. Toporov, V.N. *Predistoriia literatury u slavian: Opyt rekonstruktsii: Vvedenie k kursu istoriia slavianskikh literatury* [*The Prehistory of Literature among the Slavs: The Experience of Reconstruction: An Introduction to the Course of the History of Slavic Literatures*]. Moscow, RGGU Publ., 1998. 319 p. (In Russ.)

35. Torop, P.Kh. "Simul'tannost' i dialogizm v poetike Dostoevskogo" ["Simultaneity and Dialogism in Dostoevsky's Poetics"]. *Uchenye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta* [*Scientific Notes of the Tartu State University*], issue 641: Trudy po znakovym sistemam XVII. Struktura dialoga kak printsip raboty semioticheskogo mekhanizma [Works on Sign Systems XVII.

The Structure of the Dialogue as the Principle of the Semiotic Mechanism]. Tartu, TGU Publ., 1984, pp. 138–158. (In Russ.)

36. Tunimanov, V.A. "I.A. Bunin i Dostoevskii. (Po povodu rasskaza Bunina 'Petlistye ushi')" ["Ivan Bunin and Dostoevsky. (About Bunin's Story 'Loopy Ears')"]. Tunimanov, V.A. *Dostoevskii i russkie pisateli* [*Dostoevsky and Russian Writers*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, pp. 207–235. (In Russ.)

37. Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [*Complete Works: in 30 vols*]. Ed. by M.P. Alekseev. Moscow, Nauka Publ., 1978–2018. (In Russ.)

38. Filaret (Drozdov), metr. *Tolkovanie na Knigu Bytiia* [*Interpretation on the Book of Genesis*]. Moscow, Lepta-Press Publ., 2004. 831 p. (In Russ.)

39. [Filaret (Drozdov), metr.] *Filareta mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo tvoreniia* [*Works by Filaret, Metropolitan of Moscow, and Kolomna*]. Moscow, Otchii dom Publ., 1994. 475 p. (In Russ.)

40. Eizenshtein, S.M. *Izbrannye proizvedeniia: v 6 tomakh* [*Selected Works: in 6 vols*], vol. 2. Moscow, Iskusstvo Publ., 1964. 567 p. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию: 19.10.2023
Одобрена после рецензирования: 16.12.2023
Принята к публикации: 20.12.2023
Дата публикации: 25.03.2024

The article was submitted: 19 Oct. 2023
Approved after reviewing: 16 Dec. 2023
Accepted for publication: 20 Dec. 2023
Date of publication: 25 Mar. 2024